

# ТЕОРИИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

ПСИХОЛОГИЯ, СОЦИОЛОГИЯ



## Личность в контексте лингвистики, богословия и психологии

Иеромонах Мефодий (Зинковский)

### МЕТАФИЗИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ В СВЕТЕ ЛИНГВИСТИКИ И БОГОСЛОВИЯ

**Аннотация.** Рассматриваются метафизичность человеческой личности и ее свойства в связи с ключевыми догматами христианской веры – о троичности Лиц-Ипостасей в едином Боге и о двойстве природ в единой Личности Христа. Эти догматы онтологически обосновывают представления о метафизичности личности как важнейшем ее качестве, а также о таких свойствах личности, как свобода, уникальность, синтетичность, целостность, бесконечность и лицетворение.

Анализируются значения греческой приставки *мета-*, смысловые оттенки которой точно и многогранно передают мысль об одновременной несводимости личного начала к природному и их неразрывности. Метафизичность личности, будучи связанной с каждым из ее свойств, подводит к новому уровню понимания личности – метаонтологии.

**Ключевые слова:** личность; метафизичность личности; троичность Ипостасей в Боге; двойство природ в Личности Христа; свойства личности; метаонтология.

**Abstract.** *Metaphysical qualities of personality and its characteristics in the context of key doctrines of Christian faith – the three persons of the Trinity in One God and duality of natures in One Christ are considered. These doctrines ontologically substantiate conception of meta-physical nature of a person as one of the most important its qualities and about such person's qualities as freedom, uniqueness, synthetic nature, integrity, infinity and personification. The meanings of Greek prefix “μετα-” are analyzed. Its semantic shades exactly and versatilely convey the idea of irreducibility of person's origin just only to his nature but about their continuity at the same time. Meta-physical essence of a person, being associated with each of its properties, leads to a new level of personality understanding – meta-ontology.*

**Keywords:** *personality; metaphysical qualities of personality; three persons of the Trinity in One God; the duality of natures in One Christ; personal qualities; meta-ontology.*

Догматы  
о троичности  
Ипостасей в Боге  
и о двойстве природ  
в Личности Христа  
как основание  
представлений  
о человеческой  
личности

Натуралистическое мышление, опирающееся на логику данного нам в опыте сотворенного, но еще и поврежденного грехом человека мира, с трудом вмещает парадоксальную комбинацию единства Бога и троичности Личностей в Нем. Также оно лишь скользит по поверхности антиномии единства Ипостаси Христа и двойности природ в Нем. Тем не менее в этих двух ключевых догматах христианской веры – о троичности Лиц-Ипостасей в едином Боге и о двойстве природ в единой Личности Христа – скрываются бытийные основания для совершенно новых для человечества представлений о том, каковы же, собственно, свойства человеческой личности, какие качества сокрыты в этой, часто лишь очень интуитивно ощущаемой, тайне человека.

#### **Метафизичность, или метаприродность, с точки зрения этимологии**

Определение  
личности, данное  
В.Н. Лосским

Известно определение личности, данное выдающимся богословом русской эмиграции и вдохновенным систематизатором святоотеческой мысли проф. В.Н. Лосским, как «несводимого к природному», то есть метафизического начала [1, с. 299–300]. Важно отметить, что метаприродность личности отнюдь не означает ее трансприродности в системе В.Н. Лосского, которая, по мнению многих исследователей, очень ярко и точно отражает средствами современного языка единство природно-личной онтологии, выработанное в святоотеческом дискурсе.

Метафизичность  
и метаприродность  
в контексте изучения  
личности

По мысли нашего современника А.Г. Чернякова, совсем не случайно то, что «один из самых значительных русских православных богословов XX века В.Н. Лосский» в своем размышлении о понятии личности опира-

ется «на метафизику восточного христианства», стремясь «отличить личность от индивидуума» [2, с. 310, 313; 3, с. 254].

Вслед за В.Н. Лосским к понятиям метафизичности и метаприродности именно в контексте изучения личности обращались и другие исследователи. Словно продолжая ход мыслей Владимира Николаевича, прот. Георгий Флоровский пишет: «Если можно вообще говорить о какой-то “христианской метафизике”, то это должна быть метафизика личности» [4, с. 392]. Сюда же гармонично присовокупляется и высказывание выдающегося сербского богослова и святого XX века, преп. Иустина (Поповича), который, описывая таинственность личности, говорит, что «в таинственную сущность человеческой личности, как в собирающую линзу, стекаются лучи всех физических и метафизических мистерий» [5, с. 235–237].

Значения греческой приставки *μετά-* и латинской приставки *trans-*

Греческая приставка *μετα-* гораздо точнее передает мысль об одновременной несводимости личного начала к природному и их неразрывности, чем происходящая от латинского глагола *transire* («переходить границы чего-либо») приставка *trans-* (*trans-* – «через», «за пределами», «сквозь») [6, с. 1024]. Среди словарных смысловых оттенков древнегреческого слова *μετά* находим такие, как:

- а) «среди», «между», «с», «посредством»;
- б) указание на цель и движение к чему-либо, переход из одного состояния в другое;
- в) в составных словах *μετα-* передает также соучастие, общение;
- г) «за», «после» в пространстве или во времени [см.: 7, к. 799–800].

Значение греческого слова *μετάνοια* как переосмысление и перемена образа мышления

Так, греческое слово *μετάνοια* переводится буквально как «изменение ума», «переосмысление», «перемена мыслей», «раскаяние» [Там же, к. 804], но вовсе не как что-то выводящее за пределы ума. Можно, конечно, связать одно из значений слова *μετά* – «за пределами» – с тем, что источник или побудитель изменения образа мысли может находиться вне самого ума, возбуждая его к перемене и привлекая к Богу, но этимология слова *μετάνοια* восходит все же более всего не к источнику той или иной перемены, а к указанию на саму перемену, происходящую в уме. Именно посредством осмысления и перемены образа мышления происходит перемена жизни человека – *μετάνοια*.

Несколько смысловых уровней словосочетания «метафизичность личности»

Словосочетание «метафизичность личности», или «метаприродность ипостаси», имеет, таким образом,

сразу несколько смысловых уровней. Во-первых, метафизичность личности предполагает выражение личностной активности через все составляющие принадлежащей ей природы. У человеческой личности это означает самовыражение посредством ее собственных ума, души и тела. Во-вторых, под метафизичностью личности подразумевается ее целеполагательное творческое отношение к образу и целям существования собственной природы, но не означает возможности выхода за пределы замысла Творца о последней. В-третьих, метаприродность ипостасного начала означает, что общение гомогенных и гетерогенных личностей происходит посредством принадлежащей им природы. И, наконец, в-четвертых, метафизичность личного начала указывает на нередуцируемость его ни к самому природному началу, ни к какой-либо сколь угодно полной сумме его характеристик, комплексу тех или иных отличительных свойств.

#### **Представления о личности как результат христианского богословия**

Взаимная  
парадигмальность  
Бога и человека

Подобные представления о личности человека имеют глубокие следствия, они взаимосвязаны с множеством других важных для человека понятий, таких, например, как уникальность, свобода, творчество, красота, счастье, смысл жизни и др. Для методичной и скрупулезной разработки антропологических аспектов понятия личности и ее взаимосвязей с перечисленными категориями важно, прежде всего, признать, что теоретическая база для подобных исследований сокрыта в глубинах христианского Откровения о Боге и человеке и их сообразности и даже взаимной парадигмальности в лично-природном бытии. Так, св. Максим Исповедник емко называет Бога и человека «парадигмами друг друга» (*Φασι γὰρ ἀλλήλων εἶναι παραδείγματα τὸν Θεὸν καὶ τὸν ἄνθρωπον*) [8, 1113 В]\*.

#### **Категории личности и метафизичность**

##### **А. Свобода и метафизичность**

Свобода  
и разумность:  
различия  
в языческой  
философии  
и в христианстве

Если, например, в языческой философии, понятие о свободе как Бога, так и тем более человеческого индивида не могло выйти за рамки представлений о «целесообразности» деятельности, то христианское представление о нашей личности как сообразной Богу открывает

\* В ссылках на работы из этого издания вместо страниц даны номер и буква колонки.

новые измерения свободы. Анаксагор, Платон и Аристотель, как и стоики, по свидетельству современных исследователей, единодушно отождествляют Бога с разумом, и божественная воля рассматривается ими только постольку, поскольку она связывается с фиксированной склонностью делать то, что рационально оценивается как лучшее [9, р. 56–57]. Аристотель в своей «Никомаховой этике» утверждает, что человек действует свободно при условии, что его действия разумны [10, 1168b33–1169a2]\*. Однако, с одной стороны, человеческие представления о «разумности действий» могут быть очень различны: что разумно для одного, то безумно для другого. С другой стороны, подчиненность свободы разумности лишает ее в некоторой степени абсолютности. Свобода в таком случае не выходит за рамки «осознанной необходимости».

Однако метафизичность личности предполагает свободу ее в некотором смысле и по отношению к своей сущности. Поскольку в Св. Троице свобода каждой из Ипостасей заключается в свободной «отдаче» Сущности-Природы двум другим Ипостасям, или в предоставлении реализации свободы двум другим, обладающим той же Сущностью. Тринитарный догмат, парадоксальным образом не отрывая Личность в Боге от Сущности, в то же время не сковывает свободу Личности сколь угодно высочайшими и даже абсолютными законами природного начала.

### **Б. Уникальность личностных свойств, общность среди личностей и метафизичность**

Парадокс единства и множественности

Антиномия «одного» и «многого» давно волновала человеческий ум вопросами, подобными тому: может ли «единое» произвести «многое», а «многое» быть «единым»? [11, р. 250], однако, как правило, античная мысль рассматривала всякого рода уникальность, особенность и множественность как ущерб единству [12, р. 453], «индивидуальное раздавливалось абстрактным» [13, с. 70].

Личностная уникальность Сына и Духа и Их общность в происхождении от Отца

Известно, что с богословской точки зрения личностные или ипостасные свойства обладают неповторимостью, уникальностью, в отличие от общих для гомогенных личностей природных свойств. Однако уже в рамках тринитарного дискурса необходимо отметить неполноту этой мысли. Ведь Сын, рождающийся вечно от Отца, и Дух, вечно от Отца исходящий, личностно различны между Собой, что и отражено в различии терминов «рож-

\* В ссылках на работы из этого издания также вместо страниц даны номер и буква колонки.

дение» и «исхождение», но тем не менее Они Оба имеют и определенную общность в Своем происхождении «от Отца». И Сын, и Дух – «от Отца», без субординации, неотделимо и бесстрастно происходят, как ветви от единого корня. Раз способность личности производиться от другой личности является общей для различных между собой личностей Сына и Духа, значит, существует и определенное пересечение, или перекрытие, ипостасных/личностных свойств. В человеческом плане это означает, например, что два сына, рожденные от одних родителей, являются разными личностями, но общее для них происхождение от одних родителей является не только и даже не столько общеприродным их свойством, сколько важным личностным свойством каждого. Различие же в подобном у двух братьев личностном качестве происхождения от одних и тех же родителей состоит, прежде всего, в разности времени их рождения.

Самотождественность личности в общении

Тринитарный контекст размышлений о личности-ипостаси позволяет сформулировать такое свойство личности, как самотождественность в общении с единоприродными себе личностями. Такое качество личного начала, как способность к общению, также принадлежит каждой ипостаси, является общим для всех личностей, но при этом классифицируется именно как личностное свойство, а не природное. Общение ипостасей/личностей как в Св. Троице, так и в человеческом роде совершается посредством личного естества, «внутри» целостной природы, но направлено именно от личности к личности.

В антропологическом плане можно утверждать, что уникальность личности человека, явленность ее метафизического отличия от комплекса природных качеств, возрастает с актуализацией ее единства, общности с другими личностями – гомогенными себе и гетерогенными, включая в особенности и живое, личностное единство в общении с Личностью Творца.

Троица как полнота сочетания уникальности личностей и единства в природном общении

Полнота сочетания уникальности личности и единства в природном общении принадлежит, конечно, с христианской точки зрения лишь триединому Творцу. Но этот парадокс находит свое отражение и в сотворенном бытии. Согласно точному наблюдению митр. Каллиста (Уэра), неповторимая индивидуальность не только человеческой личности, но даже какой-либо вещи, оказывается, лишь ярче проступает на фоне ее «прозрачности», то есть созерцания ее включенности в единство бытия с подобными ей и с Самим Творцом. «Как это ни покажется странным и парадоксальным, чем более

прозрачной становится вещь, тем в значительнейшей степени осознается ее неповторимая самобытность» [14, с. 87]. Христианское умозрение позволяет разрешить извечный парадокс единства и множественности, наблюдаемых нами в мире и предполагаемых или отрицаемых порой человеческой мыслью в Создателе, именно благодаря понятию метафизического ипостасного, личного начала.

### В. Синтетичность личности и метафизичность

Христологический контекст открывает также синтетическое свойство личного начала, позволяющее сохранить идентичность не только его самого, но и природ, объединяемых в нем. Натуралистическое мышление предполагает либо соединение в виде полного смешения индивидов в нечто новое, обладающее новой, единой природой, но лишаящее соединяющихся своей индивидуальности, либо неполноту единства, образование некоей суспензии, «подлеполагание» или «пересечение» соединяющихся, позволяющее сохранить их идентичность, но не дающее им возможности достичь полноты единства. Греческая мысль могла выражать неполное смешение, подлеполагание термином *συνάφεια* – «соприкосновение», «непосредственное соседство» (например, у Нестория при его еретическом описании «соединения» во Христе ипостаси Логоса и некоей предсуществовавшей ипостаси человека Иисуса). Полное же смешение могло описываться термином *κράσις*, соответствующим появлению нового индивида из двух исходных. Исходные же индивидуальности, если и могут при определенных условиях выйти из образованного смешения, но философски будут рассматриваться лишь как потенция восстановления индивидуального бытия, но не действительность его в момент реализованного единства.

Именно метафизичность личности позволяет выстроить философию единства природ в ней, не приводящую к потере природных качеств объединяемых элементов, но при этом описывающую полноту общения этих природ и их свойств между собою.

### Г. Целостность личности, нередуцируемость ее к понятию *индивид/атом* и метафизичность

Хотя понятие *индивид/атом* и может отчасти отражать синтетичность личности, отмечая целостность, возможность и необходимость полноты индивидуального содержания, однако оно далеко не полностью перекрывается в своем значении с термином *личность*, или *ипостась*. Если первое понятие выражает лишь частную реализацию общевидовой природы, указывая на

Различие понимания синтетичности в языческой философии и в христианстве

Метафизичность личности как условие единства природ

Понятия *индивид/атом* и *личность/ипостась* в свете метафизичности

цельный, но лишь один элемент из цепочки гомогенных элементов, то понятие *личность/ипостась*, неся в себе еще и упомянутую нами уже многократно метафизичность, при сохранении цельности, неотъемлемо предполагает или даже, можно сказать, требует еще и общения с гомогенными и гетерогенными личностями. И если понятие *индивид*, будучи рассмотрено отдельно от иных индивидов, может быть теоретически исчерпано в своем содержании, то понятие *личность/ипостась* не может быть истолковано вне отношений с себе подобными, никак не сводится к описанию тех или иных характеристик индивида, с которым личность, тем не менее, неразрывно связана.

Целостность как взаимное «предание» личностей друг другу

Целостность личности, в отличие от целостности атома/индивида, предполагает не только ее «внутреннюю» синтетичность, но и нетоталитарное «включение» в сферу ее существования бытия других личностей, сохраняющее их личную свободу. Достигается эффект нетоталитарности включения за счет того, что подлинная личность скорее включает себя в бытие других, чем подстраивает существование других «под себя». Совершенство взаимного «предания» личностей друг другу в их «внешней», то есть направленной друг к другу, целостности принадлежит Св. Троице. Динамический процесс исцеления, «оцелостнивания» человеческих личностей в их земном бытии онтологически возможен благодаря личности Сына Божия, ставшего Богочеловеком и утвердившего Церковь как живоносную среду для подобного лично-холистического процесса. При этом Личность Христа, всецело отдающего Себя всякому христианину, особенно посредством таинства святого Причастия, преподает опытное знание человеческим личностям о благе подобного понимания и вживания в целостность личности.

Метафизичность и целостность как условия обожения

Метафизичность и целостность человеческой личности позволяют говорить о бытийном включении в ее содержание и гетерогенной ей нетварной природы, воипостазировании ею нетварных энергий Бога. При этом важно как подобие, так и отличие личности/ипостаси христианина и Христа. Ипостасное подобие человека Христу важно для возможности аналогичного воипостазирования человеком не свойственной ему природы, а отличие важно для сохранения личной целостности в этом процессе. При этом человечество, воипостазированное личностью Христа, становится той природой, с помощью которой личность христианина усваивает себе христоподобную двуприродность. Вот почему св. Иоанн

Дамаскин отмечает, что именно таинство Евхаристии, наше со-смешение с телом и кровью Христа (*συνανάκρᾱσιν τοῦ σώματος καὶ αἵματος*), призвано сделать человека хриstopодобным, возвышая его выше ангелов (*ἀγγέλων μείζων*). Св. Иоанн Дамаскин подчеркивает, что, благодаря воплощению личности Логоса, человек оказывается причастен не просто энергии или благодати Божией, как ангелы, но и сущности (естества) Божества. Принципом единения природ как во Христе, так и в христианине является именно ипостасное единство (*καθ' ὑπόστασιν*) [15, 1348 А В].

#### **Д. Метафизичность, бесконечность и очерченность личности**

Проявление  
метафизичности  
личности в ее  
бесконечности

Метафизичность личности заключается с богословской точки зрения еще и в том, что ее природа абсолютно (в Боге) или потенциально (в творении) бесконечна. Появление в истории человеческой мысли представлений об абсолютной бесконечности и даже математическое понятие о таковой оказываются связаны напрямую с осмыслением библейского Откровения о трансцендентном, беспредельном и потому неизобразимом Боге. По замечанию проф. В.Н. Катасонова, античная мысль рассматривала «бесконечное в основном как неоформленное, как становящееся, то есть как потенциальную бесконечность», но отнюдь не актуальную [16, с. 11]. Действительно, «бесконечное у большинства греческих мыслителей отождествляется с древним, идущим от античной мифологии хаосом, которому противостоит космос – оформленное и упорядоченное целое, причастное пределу» [17, с. 8]. «Пифагорейцы полагали основой универсума единицу, ограничивающую беспредельное (*ἄπειρον*), причем в их толковании оно было чем-то заведомо негативным». А Аристотель отрицает «с точки зрения логики движение “к бесконечности”» и вообще представления о чем-либо абсолютно бесконечном [18, с. 11–12]. Неоплатоническое «положительное» понимание бесконечности также не раз подвергалось сомнению, поскольку оно, скорее, оказывается эквивалентно «небытию» [Там же, с. 15; см. также: 19, р. 167–222].

Философский  
прорыв  
христианской мысли  
в понятиях  
актуальной  
бесконечности и  
ипостаси/личности

Именно христианской мысли удалось объединить представления об абсолютно беспредельном, бесконечном Боге с наличием в Нем личных/ипостасных различий Отца, Сына и Св. Духа, то есть с понятием метаприродной личности [20, с. 102–103]. Очерченность характерных свойств трех Личностей парадоксально уживается в Боге с бесконечностью принадлежащей Им природы. Возведение понятия *ипостась/личность* одно-

временно в ранг категории, описывающей таинственную бесконечную реальность Творца, и приложение этого же понятия к человечеству как живому образу Бога проливают дополнительный свет на тот самый философский прорыв в слове о человеке, который совершило христианское богословие. «Позитивизация» понятия актуальной бесконечности и переосмысление понятия *ипостась/личность* в христианском мировоззрении представляют фактически необозримое поле для дальнейших исследований и дают обоснование потенциальной бесконечности человеческой личности как во времени, так и в пространстве, но при сохранении личной отличности.

Метафизичность как условие бесконечной динамики природно-личного возрастания человека

Не случайно человеку свойственно зачастую интуитивно ощущать, с одной стороны, свою беспредельность, особенно в душевном и умственном плане, а с другой – чувствовать свою личную очерченность, определенность, неотъемлемую отличность от других людей. Здесь христианство позволяет избежать как представлений о потере личностной уникальности в ориентальной нирване, или неоплатоническом Едином, так и опасений безысходной ограниченности индивида, ведущей к своего рода «дурной бесконечности» странствования по миру и вызывающей желание спрятаться в бесконечности мнимого безличного начала. Метафизичность личности человека позволяет, не отрываясь от своего природного начала, осуществлять бесконечную динамику природно-личного возрастания, не только сохраняя, но и ярче отшлифовывая, ограничивая и расширяя характерную и неповторимую комбинацию своих личных черт.

#### **Е. Метафизичность личности и лицетворение/лицеизображение**

Личностное целеполагание лежит в основе лицетворения

Еще одним качеством личности, связанным с ее метафизичностью, является свойство отображать в себе, посредством своей природы и ее энергий изображать или представлять себе подобные личности. Если бы личность отождествлялась с индивидом, со своей индивидуальностью, то она не могла бы осуществлять подобную функцию, представляя взору наблюдателя себя самое, и не более того. Однако как тринитарное и христологическое богословие, так и повседневная жизнь человеческая говорят об имманентной способности и призванности личности быть образом другой личности. Достаточно привести в качестве примера слова Христа о том, что видевший Его видел и Его Отца (Ин. 14:9), а также вспомнить практику ходатайства одного челове-

ка за другого перед судом или власть имущим лицом. За этим свойством лицеизображения, или лицетворения (*προσωποποιία*), личностью в себе или через себя другой стоит личностное целеполагание, поскольку личность изображает собой иную личность с определенной целевой установкой: Сын являет Отца для полноты Откровения и Богопознания, человек ходатайствует за другого, восполняя его неспособность и слабость, для обеспечения личного блага и т.д.

Лицетворение  
в Святом Писании

Известно, что Святое Писание неоднократно прибегает к методу «личной подстановки», применявшемуся еще в древнегреческой литературе и носившему буквальное название «лицетворение» – *προσωποποιία*. Например, о Суде Божиим свт. Василий говорит, что «Писание представляет» то или иное «олицетворенно» (*Ταῦτα δὲ προσωποποιεῖ ἡ Γραφή*) [21, с. 651; 22, 201 А]. А толкуя слова Соломона, он же говорит, что «сие говорит Соломон от имени олицетворенной им премудрости» (*προσωποποιήσας ἑμὴν τὴν σοφίαν*) [21, с. 973; 23, 392 А]. Этот термин, помимо театрального и грамматического значений, имеет и богословскую нагрузку, тесно связанную с богословием образа.

Два вида усвоения  
Логосом  
человеческого бытия:  
природное,  
возникающее  
вследствие  
ипостазирования,  
и «лицевое», или  
относительное

Согласно мнению Дидима Слепца, апостол Павел условно поставляет себя на место мучающегося от власти греха человека и от его лица произносит: «Бедный я человек» (Рим. 7:24) [24, р. 177]. Сюда же можно отнести слова Христа: «Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7:12), то есть умеете поставить себя на место другого, условно принять на себя «лицо» другого. Когда речь идет о домостроительстве Сына Божия, то преп. Иоанн Дамаскин различает два вида усвоения Логосом человеческого бытия. Одно – природное, или существенное (*φυσικὴ καὶ οὐσιώδης*), возникающее вследствие ипостазирования Логосом человеческой природы. Другое – «лицевое», или относительное (*προσωπικὴ καὶ σχετικὴ*), соответствующее тому, что по любви Он принимает на Себя «наше лицо» (*τὸ ἡμέτερον ἀναδεχόμενος πρόσωπον, καὶ μεθ' ἡμῶν τασσόμενος*) [25, 109 В]. Именно «соответственно этому, Господь усвоил Себе... проклятие и хулу, и оставленность Богом» [26, с. 145]. Это ни в коем случае не онтологическая смена субъекта или «подмена» его [27, р. 383], «изображаемое» носит условный, а не абсолютный характер.

Любовь переносит  
любящего  
в любимого

Прот. Д. Станилоэ и преп. Иустин (Попович), размышляя о тайне Троичного бытия, утверждают: «каждое Божественное “Я” ставит другие “Ты” на место Себя» [28, р. 88], «любовь переносит любящего в люби-

Христос в каждой личности, личный кенозис Духа

мого» [29, с. 125–126], «переносит себя в других людей», что соответствует Богочеловеческому принципу жизни [30, с. 261–263], утверждающему бытие всякой иной личности.

Митр. Каллист (Уэр) затрагивает ту же тему, призывая «видеть Христа в каждой человеческой личности» и «служить Ему во всех человеческих личностях» [31]. Вслед за В.Н. Лосским митр. Каллист отмечает личный кенозис Духа, который ведет нас к Личности Христа, а не к Себе и остается сокрытым в Своей Личности. При этом в начале духовного пути действие Духа в личности крещеного человека остается им не замеченным, но со временем, в зависимости и по мере произволения человека, сила, энергия присутствия Духа в личности христианина становится очевидной [32], хотя Личность Духа все-таки остается сокровенной, являющей Себя в других личностях – «в обоженных *человеческих личностях*», «в сонме святых» [33, с. 91, 92, 101].

Проявление метафизичности в лицетворении

Таким образом, лицеизображение является интенциональным актом личности, направленным на иные личности и осуществляемым ради других личностей, причем в идеале исключительно ради бескорыстной любви к этим личностям. Метафизичность личности здесь отражается более всего в том, что ее целевые установки оказываются лежащими в том или ином смысле «за пределами» личностной природы.

### Заключение

Зерна личностных свойств в приставке *мета-* и двух основных догматах христианского Откровения

Заканчивая наш анализ богословских и этимологических подоплек словосочетания «метафизичность личности», мы можем подытожить, что греческая приставка *мета-* по своей этимологии достаточно успешно отражает различные богословские аспекты этой лексемы. Зерна таких личностных качеств, как свобода, уникальность, синтетичность, целостность, бесконечность и лицетворение/лицеизображение личности, не только могут быть усмотрены в этимологии метаприродности/метафизичности, но одновременно прорастают из двух основных догматов христианского Откровения – тринитарного и христологического.

Проблема человеческой личности принадлежит уровню метаонтологии

Как компактно выразил это приснопамятный В.Н. Лосский: «Уровень, на котором ставится проблема человеческой личности, превосходит уровень онтологии, как ее обычно понимают. И если речь идет о некоей метаонтологии, один только Бог может знать ее – Тот Бог, Которого повествование книги Бытия являет нам

приостанавливающимся в Своем творчестве, чтобы сказать на Предвечном Совете трех Ипостасей: “Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему” (Быт. 1:26)» [1, с. 302].

Очевидно, что наш анализ отнюдь не может быть исчерпывающим в столь одновременно таинственной и актуальной сфере антропологии, каковой является область изучения человеческой личности, тем более в свете таинственных догматов богословия. Но надеемся, что эта статья послужит дальнейшему развитию такого междисциплинарного диалога в этой сфере, который бы включал и христианскую теологическую мысль как равноправную собеседницу среди иных современных наук о человеке.

1. Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В.Н. Богословие и Боговидение: сборник статей. – М., 2000. – С. 289–302.

2. Черняков А.Г. Хайдеггер и «русские вопросы» // Историко-философский ежегодник за 2005 г. / Институт философии РАН. – М., 2006. – С. 305–319.

3. Черняков А.Г. В поисках основания онтологии: субъект или ипостась? // Ежегодник по феноменологической философии. – М., 2008. – Т. 1. – № 6. – С. 237–261.

4. Флоровский Г., прот. Свт. Григорий Палама и традиция отцов // Флоровский Г., прот. Догмат и история. – М., 1998. – С. 377–393.

5. Иустин (Попович), преп. Проблема личности и познания по учению святого Макария Египетского // Собрание творений: в 4 т. / пер. с серб. С.П. Фонова. – М., 2004–2007. – Т. I. – С. 235–309.

6. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М., 1976.

7. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. – Изд. 5-е. – СПб., 1899.

8. *Maximus Confessor S. Ambiguorum liber* // J.-P. Migne (ed.). *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*. In 161 t. Paris, 1857–1866 (далее – *Patrologia Graeca*). Vol. 91: 1031–1418.

9. *Bradshaw D. Divine Freedom in the Greek Patristic Tradition* // *Quaestiones Disputatae*. – 2011. – № 2. – P. 56–59.

10. *Aristotle. Nicomachean Ethics IX. 8; EN 1168b 33 – 1169a 2* // Bywater I. (ed.). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962): 1–224 (1094a1–1181b23).

11. *Stokes M. C.* One and Many in Presocratic Philosophy / Publ. by the Center for Hellenic Studies, Washington, D. C. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
12. *Ratzinger J.* Concerning the Notion of Person in Theology // *Communio*. Fall, 1990. Vol. 17. P. 439–454.
13. *Флоровский Г., прот.* Блаженство страждущей любви (к 100-летию со дня рождения Ф.М. Достоевского) // *Флоровский Г., прот.* Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 68–73.
14. *Каллист (Уэр), еп.* Через творение к Творцу // *Каллист (Уэр), еп.* Избранные статьи. – СПб., 2015. – С. 73–104.
15. *Joannes Damascenus S.* De Imaginibus Oratio III // J.-P. Migne (ed.). *Patrologia Graeca*. Vol. 94: 1283–1420.
16. *Катасонов В.Н.* Концепция актуальной бесконечности как место встречи богословия, философии и науки: автореф. дис. ... д-ра богословия. – М., 2012.
17. *Гайденко П.П.* Христианство и наука: к истории понятия бесконечности // *Вестник Российского гуманитарного научного фонда*. – 2000. – № 3. – С. 5–11.
18. *Карфикова Л.* Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека. – Киев, 2012.
19. *Sweeney L.* Divine Infinity in Greek and Medieval Thought. – New York: Peter Lang, 1992.
20. *Методий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. – СПб., 2014.
21. *Василий Великий, свят.* Творения: в 2 т. – М., 2008–2009. – Т. 1. – 2008. – С. 651.
22. *Basiliius Caesariensis, S.* Commentarius in Isaiam prophetam // J.-P. Migne (ed.). *Patrologia Graeca*. Vol. 30: 117–668.
23. *Basiliius Caesariensis, S.* Homiliae et sermons // J.-P. Migne (ed.). *Patrologia Graeca*. Vol. 31: 163–618.
24. *Bennet B.* The Person Speaking: Prosopopoeia as an Exegetical Device in Didymus the Blind's Interpretation of *Romans* 7. *Studia Patristica* / J. Baun et al. (eds.) Leuven: Peeters, 2010. V. XLVII. P. 173–177.
25. *Joannes Damascenus, S.* Expositio Fidei orthodoxae // J.-P. Migne (ed.). *Patrologia Graeca*. Vol. 94: 789–1228.
26. *Иустин (Попович), преп.* Догматика Православной Церкви. Сотериология // *Иустин (Попович), преп.* Собрание творений: Т. III. – 2006.
27. *Zhyrkova A. Jh.* Damascene's Conception of Individual: Hypostasis versus Person // *Studia Patristica*. Peeters, 2012. Vol. LII. P. 375–387.

28. *Stanihoae D.* Theology and the Church. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1980.

29. *Иустин (Попович), преп.* Толкование на 1-е соборное Послание св. апостола Иоанна Богослова: пер. с серб. – М., 1998.

30. *Иустин (Попович), преп.* Философские пропасты. На водоразделе культур / пер. с серб. М.Н. Яценко. – М., 2004.

31. *Kallistos (Ware), bish.* Concerning the Filioque. Let Us Go Forth in Peace. – URL: <http://www.incommunion.org/2004/10/18/let-us-go-forth-in-peace> (дата обращения: 09.06.2012).

32. *Kallistos (Ware), bish.* Personal Experience of the Holy Spirit according to the Greek fathers. – URL: <http://silouanthompson.net/2008/08/personal-experience> (дата обращения: 02.08.2012).

33. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви / пер. с фр. В.А. Рещиковой // Богословские труды. – М., 1972. – С. 9–128.

---

